

LA QUESTION DE LA VÉRITÉ CHEZ PARMÉNIDE

PHILIPPE CONSTANTINEAU

ON AURAIT PU CROIRE que l'état relativement peu lacunaire du *Poème* de Parménide aurait permis plus de convergence dans son interprétation, et ce contrairement à l'écrit d'Héraclite, par exemple, dont les fragments se prêtent aux interprétations les plus diverses. Les divergences d'interprétation qui sont apparues dans la littérature sur Parménide depuis cent ans, sans être aussi nombreuses que celles qui caractérisent la littérature sur Héraclite, ne semblent guère moins profondes. Ces divergences de vue ont le plus souvent comme point de départ les nombreux vers du *Poème* dont la syntaxe même est ambiguë et qui constituent souvent aussi les vers-clés du *Poème*. Il ne faudrait pourtant pas croire que celui qui dénonçait avec vigueur l'ambivalence intellectuelle de ses contemporains (voir fr. 6,4 et suiv.) aurait sciemment cultivé l'ambiguïté syntaxique dans son *Poème*, un peu comme Héraclite, son contemporain lointain, qui a manifestement pratiqué le paradoxe et affectionnait le jeu de mot et l'analogie surprenante. Mais si Parménide n'a pas sciemment pratiqué l'ambiguïté syntaxique, les constructions langagières qu'on trouve dans son *Poème* et auxquelles nous pouvons donner des sens multiples n'en admettaient vraisemblablement qu'un seul pour lui.

Nous pourrions certes renoncer à prétendre pouvoir comprendre l'Être ainsi que l'a compris Parménide lui-même en alléguant qu'un fossé linguistique et culturel trop grand nous sépare de lui. Ce serait pourtant faire preuve d'un excès de pudeur et faire la sourde oreille à l'exhortation de la déesse au fr. 7,5–6: de juger avec *logos* l'argument controversé qu'elle a mis de l'avant. Quelle que soit la façon dont nous pouvons entendre ce mot de *logos*,¹ il est clair que Parménide croyait que son argument (ἐλεγχον) était en mesure d'emporter l'adhésion (voir fr. 1,29; 2,4; 8,50). Une révélation mystique n'est pas susceptible de le faire, mais un discours qui fait appel à l'entendement et au jugement l'est sans doute davantage. Que le *Discours sur la Vérité* ait été formulé dans cette intention, c'est ce dont témoigne le nombre élevé de vers avec γάρ dans cette partie du *Poème*. Le *Poème* ne s'adresse donc pas

Pour les ouvrages suivants seulement les noms des auteurs seront utilisés: G. S. Kirk et J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1957); J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* 1 (Londres 1979); G. Calogero, *Studi sull'eleatismo* (Rome 1932); H. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie* (Heidelberg 1976).

¹W. J. Verdenius a mis en doute l'opinion selon laquelle *logos* aurait déjà ici le sens qu'il aura chez Platon, à savoir celui de *raison* ("Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides II," *Phronesis* 12 [1967] 99 et suiv.). Il lit λόγῳ au fr. 7,5 non comme un datif instrumental, mais plutôt comme un datif modal qu'il traduit ainsi: "auf erörternde Weise," c'est-à-dire "de manière discussionnelle." Il faudrait peut-être ajouter que λόγῳ signifie habituellement "supposément," "d'après ce qu'on dit." Il est toutefois certain que λόγῳ n'a pas ici ce sens.

à un petit nombre d'élus et d'initiés; son langage n'est pas forcément ésotérique. Et d'ailleurs, ce n'est pas que le *Poème* nous soit incompréhensible, mais plutôt qu'il soit en ses vers-clés susceptible d'être lu suivant des interprétations diverses. Ces divergences sont dues à ce qui nous semble souvent une ambiguïté syntaxique. Mais cette ambiguïté tient au fait que, généralement, nous lisons le *Poème* de Parménide avec une grammaire élargie de la langue grecque; ce faisant, nous n'avons plus tout à fait le même *logos* que Parménide et c'est cela qui crée pour nous l'ambiguïté syntaxique caractéristique du *Poème*. Pourtant, la langue du *Poème* n'est évidemment pas le grec de Platon ou d'Aristote, encore moins d'un philosophe plus tardif, mais bien, tout comme la forme du *Poème* d'ailleurs, celle d'Homère et d'Hésiode. En effet, non seulement ce *Poème* est-il en hexamètres, c'est-à-dire en vers épiques, mais aussi les mots du *Poème* se lisent-ils, à quelques exceptions près, dans leur forme épique.² Si toutefois il faut admettre qu'il y a eu une évolution dans la façon dont les mots ont été compris entre Homère et Parménide et que, par conséquent, le sens homérique des termes du *Poème* ne soit pas forcément celui qu'il faille retenir, il ne fait néanmoins aucun doute que Parménide a cherché à emprunter à ses modèles épiques non seulement la métrique et la forme archaïque des mots, mais aussi certaines formes grammaticales guère usitées dans la prose de son époque.

Ainsi, pour l'interprétation des vers les plus controversés, faut-il d'abord chercher des antécédents chez Homère et Hésiode, toute autre source ne pouvant de toute façon s'avérer utile pour des fins d'exégèse, puisqu'il n'y a guère d'autres textes qui offrent des analogies pouvant expliquer la présence de telle construction syntaxique dans le *Poème*. Nous pensons que la présence de constructions syntaxiques jugées ambiguës peut s'expliquer par référence à des antécédents dans la littérature épique. Certes, la plupart de tels antécédents ont été signalés dans la littérature philologique sans que pourtant, trop souvent encore, on en tienne compte dans les interprétations que l'on propose du *Poème*. Il est étonnant que pour l'interprétation du fr. 2, et en particulier de 2,3 et 5 dont on a proposé les lectures les plus diverses, on ait généralement négligé un antécédent chez Homère, *Od.* 21,212, pouvant expliquer la construction énigmatique de ces deux vers. Mais comme pour n'importe quelle preuve ou démonstration, il faut que cet élément puisse bien s'insérer dans une interprétation d'ensemble du *Poème*; autrement, cette piste apparaît non plus comme une clef, mais comme un élément digne d'intérêt parmi d'autres, sans plus. Nous proposons, dans ce qui suit, une interprétation du fragment 2 dont la principale nouveauté réside dans le fait que nous partons de l'hypothèse que les propositions des vv. 3 et 5 consti-

²Parménide emploie presque partout la forme épique du participe *ῥόν* sauf au fr. 8,57 où on lit *ῥπρον ὄν*. De même, trois des quatre manuscrits donnent au fr. 1,32 *περ ὄντα* et non *περῶντα*. Pour une excellente défense de la première de ces deux lectures voir J. Jantzen, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (Munich 1976) 52 et suiv.

tuent non pas des déclaratives, comme l'écrasante majorité des commentateurs l'ont cru jusqu'à présent, mais des interrogatives indirectes. En effet, rares ont été les commentateurs qui ont admis comme possible cette lecture et aucun ne l'a encore sérieusement défendue, comme si cela ne changeait pas grand-chose au sens de ces vers que l'on adopte l'une ou l'autre lecture. Nous croyons au contraire pouvoir démontrer que la lecture que nous proposons résout les principales difficultés auxquelles se butait l'interprétation traditionnelle et fait apparaître sous un jour nouveau le point de départ de l'ontologie parménidienne.³

I

Dans le fragment 2, ce sont surtout les vers 3 et 5 qui ont donné lieu aux interprétations les plus divergentes. Le vers 2 n'a toutefois guère soulevé de controverses. Il présente pourtant certaines difficultés qui ont été relevées par C. H. Kahn dans un article paru en 1968.⁴ Il importe d'éclaircir toute ambiguïté au sujet de ce vers en raison de la récurrence de la construction de εἶναι avec un verbe à l'infinitif dans de nombreux vers-clés du *Poème*: 2,3 et 5; 3; 6,1–2 et 8,34. Certes, on ne voit pas *a priori* pourquoi une telle construction devrait toujours être lue de la même façon; néanmoins, l'homomorphie devrait constituer un indice décisif, surtout si l'interprétation proposée de cette construction syntaxique cadre bien avec les vers du *Poème* qui ne font pas de difficulté.

Il n'y a que deux lectures possibles de εἶναι au v. 2: il a un sens potentiel ou final. Rares sont ceux qui ont attribué à ce vers un sens final. Kirk et Raven (269) ont traduit le passage en ce sens sans fournir d'explication.⁵ Kahn a opté pour une traduction à sens final: "what ways of search there are for Knowing" (ci-dessus, note 4 [706]) en soutenant que la lecture d'un infinitif avec *être* dans un sens potentiel mènerait ici à une contradiction. Kahn fait remarquer qu'il serait absurde d'annoncer au vers 2 les seules voies de recherche concevables ou connaissables et de dire quatre lignes plus loin que l'une de ces deux voies est tout à fait inconnaissable (παναπειθεῖα). Mais l'interprétation de ce vers que soutient Kahn, loin de dissiper la contradiction, ne fait que la déplacer; car quelle différence y a-t-il entre dire qu'un des deux chemins qui existent pour la connaissance est inconnaissable et dire qu'un des deux chemins de recherche à concevoir est inconcevable?

Il y a pourtant des considérations linguistiques qui tendent à infirmer

³Mon interprétation du fr. 2 respecte les règles méthodologiques d'E. Tugendhat, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, éd. V. Klostermann (Francfort 1970) 135 et suiv. Pour l'interprétation d'ensemble voir ma thèse de doctorat, *Parmenides und Hegel über das Sein. Zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik* (diss., Heidelberg 1984) 6–90.

⁴C. H. Kahn, "The Thesis of Parmenides," *Review of Metaphysics* 22 (1968) 700–714.

⁵Barnes 159, et plus récemment D. Gallop, *Parmenides of Elea: Fragments* (Toronto 1984) 55, l'ont traduit de façon semblable, mais l'ont interprété comme une construction potentielle.

l'interprétation que soutient Kahn, notamment le fait que le verbe soit un aoriste qui est un temps par lequel le verbe reçoit en général une signification ponctuelle. Par conséquent, il est plus qu'improbable que l'aoriste νοῆσαι, qui n'aurait alors ni sujet ni complément, ait un sens final absolu comme le voudrait Kahn.

Mais si nous voyons dans εἰσι νοῆσαι une construction dite potentielle,⁶ le choix de l'aoriste s'éclaire eu égard à ce qui suit. En effet, suivant cette interprétation, la déesse s'apprêterait à dire quelles voies de recherche peuvent seules être conçues et ce pour un temps limité, comme le suggère l'emploi de l'aoriste, car la deuxième voie s'avérera inconnaissable et la déesse recommandera qu'on s'en détourne. C'est dire qu'il faut concevoir ou considérer en pensée les deux chemins, même si on ne devra suivre qu'un seul des deux et se détourner de l'autre parce qu'il est inconnaissable, voire même inconcevable (voir fr. 8,8 οὐ νοητόν et fr. 8,17 ἀνόητον).

Il faut tout de même reconnaître que Kahn a soulevé là une difficulté réelle qui ne se laisse aplanir qu'à la condition d'admettre un sens spécial pour l'aoriste νοῆσαι par rapport au présent de l'infinitif νοεῖν, sinon l'argument principal avancé par Parménide pour rejeter la seconde voie de recherche se trouve effectivement contredit par la déesse elle-même au fr. 2,7;⁷ il ne suffirait pas de dire que la deuxième voie sera effectivement connue comme inconnaissable, car on pourrait dire de même du néant. Ainsi, νοῆσαι aurait plutôt le sens de *considérer* comme lorsqu'on considère toutes les options, même celles qui s'avéreront impraticables, avant d'arrêter son choix.⁸ Cette lecture de l'aoriste νοῆσαι dans le sens de *considérer* des options offertes en vue d'un choix à arrêter convient bien sûr parfaitement ici puisqu'il est question de deux voies de recherche formellement opposées l'une à l'autre.

II

La question de savoir si Aléthéia est l'objet de la recherche qu'évoque le v. 2 est décisive pour l'interprétation de l'Aléthéia chez Parménide, car plusieurs lectures possibles s'en trouveraient du coup exclues s'il fallait conclure

⁶Voir P. Chantraine, *Grammaire homérique 2. Syntaxe* (Paris 1953) 305, et surtout C. H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek* (Dordrecht 1973) 292 et suiv.

⁷L'argument en question est énoncé pour la première fois au fr. 2,7–8 et répété ensuite dans une formulation qui varie au fr. 3; 6,1–2; 7,1; 8,8–9, 17,34–36. Son efficacité dépend pour une bonne part de la façon dont on entend νοεῖν. En effet, si νοεῖν signifiait chez Parménide aussi "imaginer," et si λέγειν signifiait un simple "dire," il est alors évident que le néant se laisse dire et penser, comme le fait remarquer déjà Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie 1: La philosophie grecque: Des origines à Anaxagore*, tr. P. Garniron (Paris 1971) 125. Hegel reprendra d'ailleurs l'argument parménidien ainsi compris au début de sa *Science de la logique*, tr. S. Jankélévitch (Paris 1971) 72–73; cf. *Wissenschaft der Logik* 1², éd. G. Lasson (Hambourg 1932) 67.

⁸Cf. *Il.* 1,343, 549, 577; 7,358; 9,105; 12,232; 15,81; 20,310; 22,235; 23,140, 193; 24,560; *Od.* 2,382, 393; 3,26; 4,795; 5,170, 188; 6,112; 7,299; 16,409; 18,187, 230; 23, 242, 344.

que ce qui est recherché, c'est Aléthéia. Si tel était le cas, il serait absurde de l'identifier à la déesse qui parle. Il serait en outre presque aussi absurde d'interpréter Aléthéia comme évidence,⁹ car l'évidence n'a pas besoin d'une révélation, d'une recherche ou d'une déduction.

Si nous prenons la métaphore des voies de la recherche au sérieux, il ne serait guère logique de supposer que cette recherche commence par des thèses, des affirmations: il serait beaucoup plus logique de supposer que ces voies de la recherche à considérer constituent non pas des thèses, mais des interrogations indiquant le chemin à suivre. Certes, toute question, et *a fortiori* une question philosophique, appelle une ou même plusieurs thèses que l'on peut comprendre comme étant sous-entendues par l'interrogation—ses présuppositions—ou comme résultant de celle-ci—ses conséquences. Mais savoir quelles thèses sont sous-entendues par la question ou en découlent, cela n'est jamais tout à fait fixé d'avance, mais dépend de la façon dont on comprend la question. Il en serait ainsi, d'après nous, dans le *Poème* de Parménide qui pose la question de la vérité en faisant de l'Aléthéia l'objet d'une révélation prenant la forme d'une déduction. Le fr. 2 pose cette question dans les termes dans lesquels elle se posait en grec ancien, mais sous la forme de ce qui apparaîtra après coup comme une alternative. En posant la question de cette façon, Parménide avait déjà posé les prémisses de la déduction qui allait suivre. Et de fait, la compréhension de la question de la vérité qui sous-tend son argument s'écarte sciemment de la compréhension courante de cette question. Nous croyons pouvoir démontrer que la recherche de la Vérité qui s'amorce au fr. 2 commence en posant la question de la Vérité dans les termes d'une alternative et que c'est en vertu d'une certaine compréhension des termes de cette question que le *Discours sur la Vérité* a pu prendre la tournure que nous lui connaissons.

III

La grande majorité des interprètes ont lu $\delta\pi\omega\varsigma$ et $\omega\varsigma$ aux vv. 3 et 5 comme des conjonctions introduisant des déclaratives. On a toutefois omis de mentionner le fait qu' $\delta\pi\omega\varsigma$, mis à part quelques rares passages dans la littérature posthomérique, lesquels peuvent d'ailleurs être lus autrement, n'introduit pas de proposition déclarative.

L. Tarán a attaqué la thèse selon laquelle $\delta\pi\omega\varsigma$ devait être pris ici comme chez Homère,¹⁰ c'est-à-dire comme adverbe relatif qui, se rattachant à des

⁹Comme le fait E. Heitsch, "Gegenwart und Evidenz bei Parmenides," *Abh. der Geistes- u. sozialwiss. Kl.*, Akad. der Wiss. Mainz (1970,4) 311-376; *Parmenides—Die Anfänge der Ontologie. Logik und Naturwissenschaft* (Munich 1974); "Evidenz- und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides," *Hermes* 102 (1974) 411-419.

¹⁰L. Tarán, *Parmenides* (Princeton 1965) 65. C'est la thèse de M. Untersteiner dans *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Florence 1958) LXXXV et suiv. Tarán a parfaitement raison de reprocher à Untersteiner son inconséquence quand celui-ci lit le v. 3a comme interrogative indirecte tout en soutenant la lecture de fr. 2b et 5a et b comme déclaratives.

verba dicendi et sapiendi le plus souvent dans une tournure négative, introduit une proposition interrogative indirecte, en renvoyant à un passage d'Hérodote. Mais même si l'emploi de ὅπως comme conjonction introduisant une déclarative pouvait être établi hors de tout doute dans la littérature posthomérique, cela ne suffirait pas comme argument pour rejeter la lecture des vv. 3 et 5 comme interrogatives indirectes, d'autant plus que la lecture des vv. 3 et 5 comme déclaratives présente les difficultés que l'on sait et que la lecture suivant laquelle les vv. 3 et 5 sont des interrogatives indirectes permet justement d'éviter.

Si les phrases qu'introduisent ὅπως et ὡς aux vv. 3 et 5 sont des déclaratives directes, il faut en effet supposer un *verbum dicendi* sous-entendu dont ἡ μὲν serait le sujet. Mais malgré ὁδόν . . . πολύφημον au fr. 1,2, des *verba dicendi* sous-entendus aux v. 3 et 5 sont syntaxiquement impossibles puisque ἡ μὲν est déjà sujet de ἐστὶ κέλευθος au v. 4.

Il serait bien sûr possible de sous-entendre après ἡ μὲν au v. 3 ὁδὸς διζήσιος et faire dépendre les propositions commençant par ὅπως et ὡς aux vv. 3 et 5 de διζήσιος. Il faut cependant admettre que les interrogatives indirectes qui dépendent d'un substantif plutôt que d'un verbe sont déjà bien rares dans la littérature grecque ancienne. Mais qu'en plus le substantif διζήσιος y soit sous-entendu en fait une lecture très improbable.

Il ne reste donc comme interprétation de la syntaxe des vv. 3 et 5 que la suivante: les propositions qui commencent par ὅπως et ὡς sont en apposition à ἡ μὲν et ἡ δέ respectivement. Suivant cette interprétation, les voies de la recherche de la vérité sont elles-mêmes des propositions, ou plutôt des interrogations puisque ὅπως n'introduit chez Homère, outre des propositions temporelles et finales—ce qui ne saurait être le cas ici—que des interrogatives indirectes. D'ailleurs, on trouve en *Od.* 21,212 une interrogative indirecte commençant par ὡς en apposition à *aletheia*: σφῶν δ', ὡς ἔσεται περ, ἀληθείην καταλέξω ("Je vous dirai la vérité, exactement comment ce sera"); certes, la subordonnée ὡς ἔσεται περ peut être lue comme interrogative indirecte dépendant de καταλέξω sans lien syntaxique nécessaire avec ἀληθείην, mais il faut tout de même ajouter que la subordonnée explique et précise le sens d'ἀληθείην.¹¹ Or tout comme dans les vv. 3 et 5 du fr. 2 du *Poème* de Parménide, l'interrogative ὡς ἔσεται περ n'a pas de sujet explicite; la formule renvoie dans ce contexte aux gestes que posera celui qui parle (Ulysse). En employant cette formule, le locuteur ne fait pas part de simples intentions ou promesses, mais annonce plutôt *ce qui se fera*. En effet, la formule ὡς ἔσεται περ renvoie d'une façon générale aux faits et gestes, aux événements qui auront lieu dans le futur. L'expression rejoint ainsi la formule homérique τὰ τ' ἐόντα, τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Il.* 1,70; cf. Hésiode

¹¹On trouve l'interrogative indirecte ὡς ἔσεται περ également dans *Il.* 1,211 et dans *Od.* 19,312, de même que ὡς ἦν dans *Il.* 9,528.

Théog. 32), laquelle signifie moins les êtres vivants ou les choses que les faits et gestes, les événements qui appartiennent au présent, au futur et au passé.¹²

L'interprétation suivant laquelle l'expression parménidienne ὅπως ἔστιν dérive de la formule homérique ὡς ἔσται περ offre l'avantage non négligeable de nous dispenser de faire toutes sortes de suppositions à propos du sujet sous-entendu de ces propositions puisque celles-ci n'en requièrent pas en grec.¹³ Chez Homère en effet, d'après le passage cité (*Od.* 21,212), dire la vérité, c'est dire "comment (c')est," ce qu'on peut rendre en un français plus usuel par "dire comment cela se passe." Car partout où l'on demande chez Homère de dire la vérité ou que l'on s'engage à la dire, il s'agit de faire le récit d'événements¹⁴ ou de décrire l'état d'une personne (comme en *Il.* 24,407; *Od.* 11,507). Il est vrai que chez Parménide la première voie de recherche ne se réfère nullement à des événements, c'est-à-dire à ce que les dieux et les humains accomplissent (τὰ ἔργα), mais le contexte n'est plus le même et c'est le contexte qui faisait que chez Homère, en disant ὡς ἔσται περ, on pensait en premier lieu à des gestes à être posés. Chez Parménide, la formule, dont le sens est encore indéterminé au v. 3, constitue le point de départ de la recherche de la Vérité. C'était d'ailleurs un point de départ qui s'imposait de lui-même dans la mesure où, suivant la formule homérique traditionnelle, dire la vérité, c'est dire "comment c'est." Or dire "comment c'est," c'est la même chose que dire "ce qui est;" il n'est donc guère surprenant que Parménide ait forgé l'expression τὸ εἶναι comme l'expression participiale équivalente à celle de ὅπως ἔστιν. Nous avons d'ailleurs déjà noté le fait que l'interrogative indirecte ὡς ἔσται περ chez Homère rejoint l'expression participiale τὰ ἐσόμενα (*Il.* 1,70 et Hésiode *Théog.* 32).¹⁵

IV

Une des questions les plus discutées dans les études parménidiennes au cours des dernières décennies a certes été celle du sens à donner au mot ἔστιν dans le *Poème*. Si cette question herméneutique a suscité une telle discussion, c'est en partie en raison du regain d'intérêt pour la question de l'Être en général qu'ont provoqué les travaux de M. Heidegger, mais surtout en raison des percées de la logique philosophique et de la philosophie contemporaine du langage auxquelles nous devons une distinction précise et claire

¹²Dans les deux passages où l'on peut lire cette formule, le contexte nous indique clairement que ce sont des faits ou événements (τὰ ἔργα) qui sont signifiés. Le verbe *être* est sans doute employé ici parce qu'il marque surtout le *temps* des événements.

¹³Cf. H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie* (La Haye 1962) 131 et suiv.

¹⁴Comme par exemple en *Il.* 6,382; 23,361; *Od.* 3,247 et 254; 21,212.

¹⁵Ceux qui auront quelque scrupule à admettre que ὅπως puisse être traduit ici par "ce qui" pourront s'essayer à traduire ὅπως par autre chose que "ce que" dans le vers suivant de Sophocle (*Ajax* 270): οὐ κάτωδ' ὅπως λέγεις.

entre les différents emplois du mot *être* dans le langage ordinaire et scientifique. Comment pouvait-on résister à la tentation d'appliquer ces distinctions au *Poème* qui fut à l'origine de la question de l'Être et de l'argumentation philosophique en général? Mais l'approche qui consiste à examiner en quel(s) sens le mot *εἶναι* est employé chez Parménide, plutôt que de nous éclairer davantage sur le sens du *Poème*, n'a fait que compliquer la tâche de son interprète, lequel se voit maintenant obligé de considérer la question de savoir si ces distinctions analytiques relativement récentes peuvent légitimement s'appliquer au *Poème* et même si elles peuvent nous aider à mieux le comprendre. Car il paraît évident à première vue que Parménide ne pouvait connaître la distinction entre l'*être* prédicatif et l'*être* existentiel, distinction qu'ignoraient aussi Platon et Aristote, alors même que ce dernier avait expressément thématiqué les différents sens de l'*être*.¹⁶ Mais la tâche de l'interprète s'est compliquée encore davantage en raison de l'identification d'un troisième emploi prétendument irréductible aux deux autres déjà mentionnés, soit celui de l'*être* véridatif tel que défini par Kahn, qui en a d'ailleurs relevé de nombreux exemples dans la littérature grecque ancienne (ci-dessus, note 6 [331 et suiv.]). Kahn caractérise l'emploi véridatif de "être," d'un point de vue syntaxique, comme étant l'emploi non-prédicatif du verbe *être* dont le sujet est une proposition, et d'un point de vue sémantique, où *être* prend le sens de *être-vrai*, *être le cas*, impliquant donc la comparaison entre la proposition et la réalité.

La prise en considération de ces distinctions devait presque fatalement aboutir à une remise en cause de la lecture traditionnelle suivant laquelle *εἶναι* doit être pris en un sens existentiel. C'est ainsi qu'ont été successivement proposées les interprétations possibles d'*εἶναι* chez Parménide qui s'écartent de l'interprétation traditionnelle: 1) ignorant la différence entre l'*être* prédicatif et l'*être* existentiel, Parménide les a confondus, et c'est ce qui expliquerait que Parménide ait soutenu ainsi qu'il l'a fait un monisme strict (Calogero 54 et suiv.); 2) les Grecs n'ont jamais connu l'*être* existentiel, et comme le prouve l'analytique aristotélicienne des sens de l'être, il n'y a jamais eu qu'un seul emploi du mot *être* pour eux, y compris Parménide: l'*être* simple de la prédication (Hölscher 25 et suiv.); 3) la thèse de Parménide: *ὅπως εἶναι* constitue un cas d'espèce dans la littérature grecque ancienne, dans la mesure où les trois emplois ou "sens" de l'*être* véridatif, existentiel et prédicatif s'y trouvent implicitement réunis (Kahn [ci-dessus, note 4] 711 et suiv.); 4) en tant que qualité quasi-sensible de la nature, l'*être* chez Parménide n'a à vrai dire aucun des sens habituels qu'a ce mot dans le langage ordinaire, mais un sens "extravagant" (Tugendhat [ci-dessus, note 3] 138 et suiv.).

Toutes ces interprétations d'*ὅπως εἶναι*, aussi bien l'interprétation tradi-

¹⁶Ainsi, Calogero 54 et suiv., Kirk et Raven 270, Hölscher 44.

tionnelle voulant que ἔστιν soit pris en un sens existentiel que les autres, plus récentes, qui s'en écartent, ont toutes ceci en commun qu'elles présupposent qu'il s'agit d'une déclarative et non, comme nous le proposons, d'une interrogative indirecte. Nous avons déjà indiqué quels sont les avantages de cette dernière lecture par rapport à la lecture existentielle la plus couramment admise, mais il reste encore à préciser le sens de la question que pose Parménide comme point de départ de sa recherche de la Vérité, eu égard surtout aux interprétations plus récentes de l'être chez Parménide, qui s'écartent de la lecture la plus courante. Ces précisions s'imposent de par la relation que nous avons établie entre la formule parménidienne et la formule homérique dont elle est, croyons-nous, une variante, car cela signifie que la formule de Parménide n'a rien d'exceptionnel ou d'énigmatique, mais que la compréhension qu'il en a, elle, peut s'écarter du sens usuel de cette expression. Aussi importe-t-il d'abord de préciser le sens qu'elle doit avoir dans le *Poème* pour que celui-ci, à son tour, soit sensé, c'est-à-dire exempt de contradictions ou de confusion, et ce autant que le permette une compréhension ordinaire des vers non-controversés.

Avant de confronter la lecture que nous proposons du fr. 2,3 et 5 avec les interprétations traditionnelles et nouvelles, il serait certes utile de reconstituer la compréhension ordinaire que les Grecs avaient de la formule ὅπως ἔστιν à partir de l'usage qu'Homère fait d'une formule presque identique dans les passages de l'*Iliade* et de l'*Odysée* que nous avons déjà cités, et ce afin de voir les sens possibles de cette expression en grec ancien. Ceci nous permettra ensuite de mieux saisir comment Parménide a dû la comprendre dans son *Poème*.

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné plus haut, la formule homérique ὡς ἔσεται περ qui se trouve en apposition à ἀληθείην dans *Od.* 21,212 désigne de façon générale les événements futurs. Cette expression a donc un sens identique à l'expression participiale τὰ ἐσσόμενα qu'on trouve ailleurs chez Homère (*Il.* 1,70) et chez Hésiode (*Théog.* 32). En généralisant à partir de ce passage, on peut soutenir qu'en grec ancien, *dire la vérité*, signifie invariablement *dire comment cela a été, est ou sera*, ou encore sous une formulation différente qui ne change rien à la signification de cette expression: *ce qui a été, est ou sera*, par quoi l'on désigne, dans le contexte de la vie quotidienne, non pas tant les êtres vivants ou les choses, mais les événements passés, présents ou futurs en général. Mais si nous faisons cette précision, c'est parce que l'expression τὰ ἐόντα aurait très bien pu désigner, outre les événements ou états de fait, tous les genres d'êtres ou d'objets auxquels ils attribuaient l'être. C'est ainsi, croyons-nous, que la formule ὡς ἔσεται περ a pu être prise comme une expression équivalente à l'expression participiale τὰ ἐσσόμενα. Dans une tournure au présent, cela donne donc: ὅπως ἔστιν ("comment c'est" ou "ce qui est") = τὸ ἐόν ("l'étant," "ce qui est"). Que ces

deux expressions aient un sens rigoureusement identique chez Parménide aussi, c'est ce dont témoignent certains passages dans le *Poème*, notamment fr. 2,5–8, dont nous traiterons plus loin, et surtout 8,8–9.

Ce qu'il faut retenir de ce qui précède, c'est que dans un cas (1), ce que ὅπως ἔστιν désigne de façon générale s'exprimerait sous la forme de propositions décrivant des événements ou des états de fait actuels, tandis que dans un autre contexte (2), ce que cette formule désigne s'énoncerait sous la forme d'une énumération de substantifs, ce qui pourrait tout aussi bien inclure une définition de ces termes, soit encore une fois des descriptions, mais alors non plus d'événements ou d'actions, mais d'objets ou d'êtres vivants. Mais cette dernière façon de comprendre la question de la vérité (ὅπως ἔστιν = τὸ εἶν) ne se rencontre guère dans le contexte de la vie quotidienne, parce qu'en général on connaît déjà ces noms, c'est-à-dire les êtres et les objets qu'ils désignent, leur aspect, leurs capacités et leurs fonctions. Cette compréhension de la question de la vérité ne se rencontre à vrai dire que dans le contexte d'une recherche scientifique ou philosophique ou encore dans le contexte d'un apprentissage. Or c'est justement ce contexte qui se trouve évoqué dès les premiers vers du *Poème* de Parménide. Il est donc concevable, voire plus que vraisemblable que la question de la vérité qui se pose de manière non-problématique dans le contexte de la vie quotidienne, ainsi qu'on la trouve formulée dans les poèmes épiques, ait été reprise *verbatim* dans un *Poème* écrit dans un langage épique, *a fortiori* s'il s'agit d'une formule utilisée assez couramment, tout en y recevant un sens différent de celui que la même formule peut avoir dans son contexte d'origine.

Nous avons pu dégager deux sens possibles à la formule homérique à partir de la signification qu'elle pouvait avoir dans le contexte du monde de la vie quotidienne que présupposent les poèmes homériques, où la vérité ne faisait pas l'objet d'une recherche. Il y a cependant deux autres sens possibles à la formule homérique dans sa tournure au présent (ὅπως ἔστιν = τὸ εἶν), dérivant du deuxième sens dégagé ci-dessus, mais néanmoins distincts, soit (3) l'étant au sens *général* du terme, tel qu'expressément thématise par Aristote sous l'expression τὸ ὄν ἢ ὅν; et enfin (4) l'étant au sens *absolu* du terme, c'est-à-dire compris comme totalité de ce qui existe (τὸ πᾶν). Or en considérant le reste du *Discours sur la Vérité* et en particulier le fr. 8,1–49, il appert que c'est précisément en ce dernier sens que Parménide a d'emblée compris cette formule, à l'exclusion de tout autre sens que ces expressions (ὅπως ἔστιν; τὸ εἶν) pouvaient avoir. Et quoique Parménide n'ait pas expressément thématise la multiplicité des sens de ces expressions, il est possible de démontrer que cette exclusion des autres sens que ces expressions ont pu prendre dans le langage ordinaire est impliquée par la compréhension de la question de la vérité qu'il présuppose, compréhension plus rigoureuse que la compréhension courante, puisque pour Parménide, dire la vérité, ce n'est

plus simplement dire “comment c’est,” ou “ce qui est,” mais en outre dire “ce qui ne peut ne pas être,” “ce qui est nécessairement.”

V

La lecture de la double négation οὐκ ἔστι μὴ εἶναι dans le deuxième hémistiche du fr 2,3 ne fait guère problème dans la littérature récente sur Parménide. Les interprètes s’accordent, en effet, pour y voir la construction potentielle dont la présence avait déjà été signalée au vers précédent.¹⁷ Car la deuxième voie de recherche semble être opposée, au moins formellement, à la première. Or il n’y a une parfaite opposition entre les deux voies que si l’on reconnaît dans οὐκ ἔστι μὴ εἶναι une construction potentielle comme celle que l’on trouve au vers précédent. De plus, la nécessité et l’impossibilité sont évoquées, sous une formulation ou une autre, dans de nombreux autres passages: fr. 2,6–8; 6,1–2; 7,1; 8,9; 8,13; 8,16; 8,26; 8,30–31; 8,37.

Mais si la lecture de la construction οὐκ ἔστι μὴ εἶναι comme construction potentielle n’est guère contestée aujourd’hui, il n’en est pas de même de la signification de cet hémistiche, laquelle dépend en effet de la façon dont on comprend la syntaxe de tout le vers. Comme presque tous les interprètes y ont vu une déclarative, le sens du deuxième hémistiche dépendait dans ce cas du sujet qu’on lui supposait. Qu’en est-il maintenant de cet hémistiche si on le comprend, comme nous le faisons, à savoir non plus comme déclarative, mais comme une interrogative indirecte dans laquelle on retrouve la formule véritative traditionnelle (ὅπως ἔστιν) dans une formulation élargie de façon à lui conférer le trope de la nécessité?

Bien que nous rattachions la formulation du premier hémistiche ainsi que celle du second à la formule homérique déjà citée, la tradition épique, dans laquelle s’inscrit le *Poème* de Parménide,¹⁸ ne nous offre aucun secours dans la recherche d’une explication pour la transformation que l’Éléate a fait subir à la formule véritative traditionnelle en lui conférant le trope de la nécessité. Il faut donc se tourner vers l’autre tradition dans laquelle le *Poème* s’inscrit, à savoir la tradition de la “philosophie” ionienne. Or un de ses plus illustres représentants en Grande Grèce fut Xénophane de Colophon dont on a tout lieu de croire que Parménide en connaissait les écrits. De tous les fragments de Xénophane qui permettent une comparaison avec les fragments de Par-

¹⁷Voir N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide* (Paris et Bruxelles 1984) 73 et suiv. Toutefois, cet auteur défend justement une lecture hétérodoxe du deuxième hémistiche en partant de l’hypothèse que Parménide a confondu μὴ εἶναι et τὸ μὴ εἶναι. D’ailleurs, toute la lecture qu’il propose du fr. 2 n’est guère fondée, ni d’un point de vue linguistique, ni d’un point de vue historique, et ce malgré l’érudition imposante dont a fait preuve l’auteur.

¹⁸Voir H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition* (Bonn 1975).

ménide, le fr. 34 est sans doute celui qui nous apparaît comme le plus pertinent ici: la “philosophie” ionienne, en présentant de nouvelles versions de l’histoire du monde, a ébranlé la confiance dans le discours des poètes, mais elle devait à la fin avouer, elle aussi, que son discours nouveau n’était guère digne de confiance et ce parce que les humains sont incapables d’un savoir véritable et certain au sujet des dieux et du monde en général. C’était dire qu’il n’y avait aucune nécessité à admettre les diverses théories cosmologiques que les philosophes ioniens ont proposées, parce qu’ils n’ont pas démontré que leur discours qu’ils supposaient vrai était le seul possible; ils ne pouvaient prétendre présenter qu’une description vraisemblable de l’univers, puisqu’ils ne pouvaient fournir la preuve qu’il en fût ainsi et pas autrement qu’ils le supposaient. Il restait dès lors à poser la question: que peut-on dire avec certitude, c’est-à-dire de manière irréfutable parce qu’il ne peut en être autrement, sur ce qui est? Tel semble avoir été le sens de la recherche de Parménide, qui a choisi comme son point de départ la formule véritative traditionnelle en lui adjoignant une variante qui restreint la question de la vérité à “ce qui est nécessairement.” Il y a lieu maintenant d’examiner d’un peu plus près cette nouvelle variante de la question de la vérité afin de voir comment Parménide a pu la comprendre.

Nous avons cherché plus haut à reconstituer les sens en lesquels la formule véritative traditionnelle pouvait être comprise aussi bien à partir de son contexte originaire, celui du monde de l’épopée homérique, qu’à partir d’un contexte différent, celui qui a surgi à la suite de la mise en doute de la conception traditionnelle du monde, voire même de la capacité des humains à connaître la vérité, soit la possibilité de tenir un discours sur le monde qui soit véridique, irréfutable; un contexte dans lequel la vérité peut faire l’objet d’une recherche, où celle-ci n’est donc plus entendue comme vérité simple, soit cette vérité qui serait celle des propositions ordinaires se rapportant aux événements du monde de la vie quotidienne dont la validité est ponctuelle, mais celle d’un discours convaincant, fiable, “inébranlable.” Nous avons soutenu la thèse que la formule qui sert de point de départ à cette recherche est une formule de la langue épique traditionnelle, mais qu’en raison du contexte tout à fait différent et nouveau dans lequel cette formule est utilisée dans le *Poème* de Parménide, elle devait y avoir un sens différent, quoique ce sens ne se découvre vraiment qu’en considérant la suite du *Poème*. Il pourrait sembler à première vue que Parménide a utilisé cette formule, à la manière des sophistes après lui, en exploitant indûment sa polysémie indéfinissable. Mais à cela on peut répondre que Parménide n’a jamais eu en vue que le sens le plus littéral de l’expression ὅπως ἔστιν qui, selon nous, veut dire d’abord “ce qui est,” expression que l’on rend aussi par la tournure participiale τὸ εἶναι par quoi l’on peut très bien désigner l’étant dans sa totalité, même si cela n’est guère le sens que la formule véritative traditionnelle avait dans son contexte d’origine. Or s’il en est du deuxième hémistiche du fr. 2,3

comme nous croyons qu'il en est du premier, alors le sens dans lequel Parménide a compris la formule véritative traditionnelle devrait s'accuser encore davantage, car le deuxième hémistichie a clairement pour but de déterminer davantage l'objet de la recherche puisqu'il *restreint* la question de la vérité à *ce qui ne peut pas ne pas être*.

À propos du deuxième hémistichie du fr. 2,3, Barnes (164) a fort judicieusement évoqué la possibilité que Parménide ait confondu ici *necessitas consequentis* et *necessitas consequentiae*, soit ce que nous pourrions appeler dans ce contexte "existence nécessaire" et "vérité nécessaire." Il n'est de prime abord pas exclu que les deux sortes de nécessité soient implicitement visées par cette double négative, car la première—l'existence nécessaire—est expressément affirmée à plusieurs reprises au fr. 8 (12–15, 19–21, 26–31); mais comme le vers suivant (fr. 2,4) qualifie le premier chemin de "voie de la persuasion," il se pourrait très bien que la deuxième—la "vérité nécessaire"—soit seule en vue ici, à moins que les deux soient conçues ici de telle façon que l'une implique l'autre. C'est cette dernière lecture qui nous paraît la plus plausible dans la mesure où la vérité ou un discours fiable sur la vérité est précisément ce qui fait l'objet de la recherche. Nous avons déjà fait valoir qu'il n'était guère approprié de commencer une recherche de la vérité par une affirmation, et cela vaut encore davantage ici, puisque la lecture voulant que la double négative soit à comprendre comme l'affirmation de la vérité nécessaire d'une simple proposition d'existence laisse supposer que tout le *Discours sur la Vérité* est tautologique et que, de plus, Parménide y a confondu l'être existentiel avec l'être véritatif, conséquences que Barnes n'admet d'ailleurs pas (160 et suiv.), sans se résoudre toutefois à écarter la possibilité d'une confusion ici entre les deux sortes de nécessité.

Mais si nous lisons les deux formules non plus comme des déclaratives, mais comme des interrogatives indirectes qui sont des variantes d'une formule véritative traditionnelle, le choix de cette formulation s'explique alors tout à fait et la possibilité d'une confusion ici entre les deux sortes de nécessité s'estompe. En effet, si en grec ancien, dire la vérité, c'est dire "ce qui est," alors dire "ce qui ne peut pas ne pas être," c'est dire quelque chose nécessairement vrai, c'est tenir un discours persuasif ou fiable. Les deux vers (fr. 2,3 et 4) qui traitent du premier chemin de la recherche ne suggèrent donc pas une confusion, mais plutôt une implication réciproque de l'"existence nécessaire" et de la "vérité nécessaire." Il faut d'ailleurs supposer que cette implication réciproque devait également être immédiatement comprise et admise par ses contemporains, car ce premier chemin est aussitôt qualifié de voie de la persuasion, sans qu'une longue justification soit nécessaire, alors que toutes les autres "thèses" de Parménide font l'objet d'une argumentation plus élaborée. Il faut donc supposer que Parménide se soit appuyé ici sur un usage langagier largement connu de ses contemporains. Le problème n'est donc pas là puisque tous devraient facilement admettre que dire la

vérité, c'est dire "ce qui est," et de dire "ce qui ne peut pas ne pas être," c'est dire quelque chose de nécessairement vrai. Le problème était bien plutôt de trouver le contenu d'un tel discours "fiable," "nécessairement vrai," soit de montrer "ce qui ne peut pas ne pas être." C'est sur cette question que Parménide devait ménager à ses contemporains et à la postérité des trouvailles surprenantes. Qu'est-ce qui peut dont être visé par cette expression chez Parménide?

VI

Il faut d'abord rappeler que l'"être" ou, si l'on préfère, "l'existence" pouvait se dire en grec ancien aussi bien des événements, des actions et des états de fait que des êtres vivants et des objets. Quant à l'"existence nécessaire," les Grecs la pensaient d'ordinaire en rapport avec la volonté et l'action des dieux qui peuvent tout, mais en particulier, comme l'attestent de nombreux passages chez Homère, avec l'action de divinités dont les noms mêmes (*Moira*, *Aisa*, etc.) signifient le destin. Homère évoque ces divinités surtout en rapport avec la mort, à laquelle aucun humain ne peut échapper.¹⁹ Il est d'ailleurs à remarquer à ce propos que malgré son très haut niveau d'abstraction et de rigueur, le *Poème* de Parménide fait de nombreuses concessions à cette façon de concevoir le monde et notamment la nécessité. Ainsi trouve-t-on non seulement dans le proème des passages où le poète évoque le destin et la justice (fr. 1,14, 26–28), mais aussi dans le *Discours sur la Vérité* (fr. 8,13–15, 30–31, 36–38), et alors justement pour exprimer "ce qui ne peut pas ne pas être." Il ne serait donc pas étonnant que nous ayons à comprendre la double négative à construction dite potentielle du fr. 2,3 de telle façon que ce soit un destin inéluctable qui s'y exprime. Si tel est le cas, la formule $\omega\varsigma\ \sigma\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\grave{\eta}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ désigne alors ce dont l'existence présente est destinée à être maintenue indéfiniment. Cela veut dire que ce qui est en question (l'objet de la recherche) ne peut, pas plus maintenant qu'à aucun moment dans le futur, ne pas être.

Il faut préciser ici que le fait de soutenir une lecture de la double négative du fr. 2,3 en un sens non pas "final," mais "destinal," n'implique pas que nous ayons à lire toutes les constructions potentielles que l'on trouve dans le *Poème* dans un tel sens, puisque le sens du "destin" ou de nécessité résulte du fait que la construction potentielle se trouve dans une tournure négative, impliquant donc l'idée d'impossibilité, une idée que la langue épique exprime souvent comme indiquant l'action du Destin (*Moira*) ou comme chez Parménide, suivant en cela Anaximandre, de la Justice (*Dike*) ou de la Nécessité (*Ananke*).

¹⁹Voir B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods* (Londres 1965).

Mais ce n'est pas tant l'idée de destin qui est importante dans cette interprétation que nous proposons du deuxième hémistiche du fr. 2,3 que l'idée d'une impossibilité de l'inexistence, impossibilité non pas seulement présente, mais indéfinie dans le temps. Cette lecture du deuxième hémistiche nous est suggérée non seulement par de nombreux passages de la suite du *Discours sur la Vérité*, mais déjà aussi par le fait que dans le premier hémistiche l'on parle de "ce qui est," c'est-à-dire de ce dont la possibilité d'être se trouve déjà réalisée, ainsi que par le fait que le vers suivant qualifie la première voie de chemin de la Persuasion, bien qu'il faille, dans ce dernier cas, suppléer l'argument soutenant la thèse selon laquelle un discours persuasif porte sur ce dont l'existence présente est nécessaire, c'est-à-dire indéfinie dans le temps. Il est possible de reconstruire cet argument à partir de l'argument que l'on trouve quelques vers plus loin, au fr. 2,7-8, justifiant le rejet de la deuxième voie. Certes, cet argument est de prime abord ambigu puisque l'expression τὸ μὴ εἶναι, tout comme son contraire ὅπως ἔστιν (= τὸ εἶναι), peut être prise en des sens fort différents. Nous en proposerons une analyse plus loin. Néanmoins, on peut d'ores et déjà s'accorder pour dire qu'il évoque la condition de possibilité de tout discours non pas simplement vrai, mais persuasif, soit que l'on puisse voir (connaître, reconnaître: γινώσκειν), et montrer au moins en paroles (dire: φράζειν) "ce qui est" (ὅπως ἔστιν). Cela vaut non seulement pour celui qui tient le discours, mais aussi pour celui qui l'écoute, sinon, il pourrait très bien ne pas persuader. Il faut donc que ce dont il est question soit connaissable et montrable, et donc en un certain sens présent. Mais il faut en outre que cette présence ne soit pas éphémère, autrement le discours qui aurait été tenu sur cet objet éphémère perdrait de sa force persuasive à mesure que son objet devient la proie de l'oubli. N'étant plus, l'objet n'est plus perceptible, ni montrable; le discours qui peut être tenu sur ce qui a été, mais n'est plus, ne peut jamais être aussi persuasif que le discours sur ce qui existe de façon constante, et qui est en outre constamment perceptible et montrable. Cette détermination formelle de l'objet du discours fiable exclut donc pratiquement tous les événements, actions ou états, objets et êtres vivants comme objets possibles d'un discours sur la vérité aussi strictement déterminée, puisque tous ces étants peuvent certes exister, mais peuvent aussi ne pas exister, en ce sens qu'ils peuvent à un moment ou l'autre dans le temps cesser d'exister. Et c'est pourquoi d'ailleurs ces "étants" sont des "formes" éphémères, arbitraires, c'est-à-dire non nécessaires, faisant l'objet des opinions des mortels (fr. 8,51-61, fr. 9). Il pourrait en être autrement de l'étant au sens absolu du terme, si l'on pouvait démontrer que son contraire, le néant absolu, ne peut exister. Et c'est justement ce que Parménide, par la suite, cherchera à démontrer. Ainsi s'explique en tout cas le fait que le *Discours sur la Vérité* porte exclusivement sur l'étant au sens absolu du terme, à l'exclusion de tout autre sens.

VII

L'interprétation traditionnelle de la formule prétendument énigmatique ὅπως ἔστιν a toujours achoppé sur fr. 2,5–8. En effet, suivant celle-ci, cette formule et sa négative ὡς οὐκ ἔστιν seraient des déclaratives; il fallait donc suppléer un sujet sous-entendu. Cela donnait le plus souvent, pour ne pas dire toujours, dans le cas de la première voie un truisme, voire une tautologie, et dans le cas de la formule négative une contradiction si manifeste qu'on était en droit de se demander pourquoi Parménide se serait donné la peine de justifier le rejet de la deuxième voie. Le cas s'aggravait cependant lorsqu'on devait considérer cette justification qui semblait elle-même contenir une contradiction manifeste sans pourtant que mention y soit faite du prétendu sujet sous-entendu. La lecture que nous proposons des vers 3 et 5 de ce fragment résout plusieurs de ces difficultés. Car s'il s'agit, comme nous le soutenons, d'interrogatives indirectes en apposition à ἡ μὲν et ἡ δέ (ὁδός) respectivement et ayant le sens de "ce qui est et ce qui ne peut pas être" et "ce qui n'est pas et ce qui nécessairement ne peut être," alors cela n'étonne plus que la déesse affirme aux vv. 7 et 8 que le néant est inconnaissable et indescriptible, puisque l'expression participiale τὸ μὴ εἶν est une construction sémantiquement identique à ὡς οὐκ ἔστιν et que, de plus, au vers précédent, la deuxième voie ("ce qui n'est pas") avait déjà été qualifiée de tout à fait insondable (παναπευθέα); la déesse répétant ou expliquant donc en termes moins poétiques aux vv. 7 et 8 ce qu'elle avait déjà affirmé au v. 6. Enfin, comme la lecture que nous proposons de fr 2,5 n'en fait plus une thèse contradictoire et absurde à sa face même, il redevient possible de considérer sérieusement la deuxième voie comme une voie de la recherche de la vérité, même si, plus loin, après considération de ce qu'elle implique, elle sera rejetée comme étant impraticable.

C'est une question cruciale pour l'interprétation non seulement du fr. 2,5 mais de tout le *Poème* de savoir si la deuxième voie est d'emblée une fausse voie ou si elle est une voie qui, à première vue, paraît être aussi riche en enseignement que l'autre, mais, après considération, s'avère ne pas être en mesure de fournir la moindre vérité, la moindre connaissance. C'est, en d'autres mots, poser la question du motif qu'a pu avoir Parménide pour orienter ainsi qu'il l'a fait la recherche de la vérité. Certes, presque tous les commentateurs s'accordent pour reconnaître le rôle indispensable que jouent les arguments de l'inconnaissabilité et de l'impossibilité du néant dans l'ontologie parméniennne. Mais si le rôle de la deuxième voie se limitait à celui de repoussoir pour une ontologie moniste, était-il alors nécessaire de faire procéder ces arguments d'une "voie de la recherche," laquelle recherche ne peut, dans ce *Poème*, avoir comme but que la Vérité, le savoir? Ne faudrait-il pas plutôt supposer qu'il était d'une certaine manière non seulement possible, mais nécessaire de prendre en considération la deuxième voie

comme voie de la recherche de la vérité? Une approche de cette question consisterait à identifier la position philosophique soutenue par un des présocratiques à laquelle se référerait la deuxième voie. On songe alors, bien sûr, à Héraclite. Mais comme les deux penseurs étaient des contemporains, il est douteux que l'un ait eu connaissance de l'écrit de l'autre. En outre, et comme nous le rappelions au début, il est difficile de se faire une idée claire de ce que fut la philosophie d'Héraclite, qui était d'ailleurs déjà ardue pour un esprit aussi pénétrant que ne le fut Socrate. Et nous ne possédons pas de fragment d'un autre penseur appartenant à la tradition de la "philosophie" ionienne auquel la seconde voie pourrait se référer. Nous n'avons donc pas d'autre choix que de partir encore une fois de la formule homérique pour reconstituer le ou les sens dans lesquels cette deuxième voie pouvait de prime abord être comprise par les contemporains de Parménide.

En partant de l'usage homérique selon lequel dire la vérité, c'est dire *ὅπως ἔστιν*, alors dire *ὡς οὐκ ἔστιν* signifierait dire le contraire de la vérité, un mensonge ou une fausseté. Suivant cette lecture au premier degré, que les sophistes n'ont d'ailleurs pas manqué d'exploiter, comme en témoignent l'écrit de Gorgias *Sur le néant ou la nature* ainsi que l'*Euthydème* et le *Sophiste* de Platon, la seconde voie s'excluerait d'elle-même comme voie de recherche de la vérité, exclusion qui, à vrai dire, devrait se passer de toute justification. En outre, si telle était la lecture que nous devrions retenir, il faudrait se demander pourquoi Parménide se serait cru obligé d'ajouter le deuxième hémistich *τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι*, s'il n'admettait pas au moins implicitement que le discours sur "ce qui n'est pas" pouvait avoir, en un certain sens, une prétention à la vérité: c'est-à-dire à celle à laquelle prétendent les "opinions des mortels," mais non à celle du "discours fiable sur la Vérité," qui est une vérité nécessaire, inébranlable. Aussi l'addition du deuxième hémistich sert-elle à restreindre la signification de la formule *ὡς οὐκ ἔστιν* à "ce qui nécessairement ne peut être," *excluant ainsi les autres sens que peut prendre l'expression ὡς οὐκ ἔστιν*.

Les sens en lesquels on peut comprendre la formule *ὡς οὐκ ἔστιν* sont en effet au moins aussi nombreux que ceux en lesquels les Grecs pouvaient comprendre la formule *ὅπως ἔστιν* à partir de son emploi dans le contexte de la vie quotidienne, car non seulement peut-elle comprendre tout événement qui ne se produit pas, toute action non accomplie, tout état de fait négatif, tout objet et être vivant n'existant pas, mais en outre tout ce qui fut, mais n'est plus, tout ce qui aurait pu être, mais ne fut peut-être jamais, tout ce qui n'est pas maintenant, mais qui sera peut-être plus tard, en plus de tous les mensonges et de tous les énoncés involontairement faux. Que cette énumération suffise pour donner une idée de l'extension du champ sémantique de l'expression *ὡς οὐκ ἔστιν* comprise à partir de l'emploi d'une formule positive correspondante dans la langue épique grecque, bien que cette énumération ne soit pas exhaustive.

Mais le deuxième hémistiché réduit considérablement le champ sémantique de l'expression ὡς οὐκ ἔστιν pour le restreindre à ce qui est absolument impossible, soit à ce qui n'est pas maintenant et *ne peut jamais être*. On aura sans doute noté que nous lisons dans le deuxième hémistiché du fr. 2,5 à nouveau un sens "destinal" que nous avons déjà relevé dans fr 2,3b. Il y a une justification linguistique à cela. En effet, si Parménide avait voulu exprimer "ce qui n'est pas" tout en laissant ouverte la possibilité d'une existence passée ou future, le premier hémistiché aurait pleinement suffi. Or dire d'une chose qu'elle est impossible, c'est dire non seulement qu'elle n'existe pas, mais en outre qu'elle ne peut exister, excluant donc la possibilité d'une existence passée ou future. Cette caractérisation de la deuxième voie a pour effet d'exclure de celle-ci tout "non-étant" qui ne soit pas nécessairement inexistant, c'est-à-dire absolument impossible. C'est ici, encore une fois, que la question de savoir si les deux voies sont des déclaratives ou des interrogatives indirectes devient décisive pour l'interprétation du *Poème*. Car s'il s'agit de "thèses," comme presque tous les commentateurs s'accordent pour l'affirmer, le rejet du deuxième doublet de thèses se trouverait justifié par les vv. 7 et 8. Or, cette justification fait valoir l'impossibilité de connaître et de décrire le néant, mais ne mentionne pas l'impossibilité de l'existence du néant, comme si le concept même de "ce qui n'est pas" impliquait tout à la fois que cela ne peut exister, ni être connu ni décrit. L'auditeur de la déesse serait alors entièrement libre de comprendre l'expression τὸ μὴ εἶν dans le sens qu'il l'entend ordinairement. Si on le comprend dans n'importe lequel des sens ordinaires que nous avons énumérés plus haut, "ce qui n'est pas" est à chaque fois compris comme un possible non réalisé, jamais comme quelque chose d'absolument impossible. Or toute l'argumentation de Parménide repose sur la thèse de l'impossibilité du néant. Donc, si nous comprenons τὸ μὴ εἶν comme un possible non réalisé, c'est toute l'argumentation de Parménide qui s'effondre, puisqu'elle reposerait alors sur une thèse absurde à sa face même. Par contre, si nous comprenons les deux voies comme étant constituées chacune de deux questions dont la deuxième vient préciser le sens de la première, nous n'avons alors plus le loisir de comprendre ὡς οὐκ ἔστιν et τὸ μὴ εἶν ainsi que nous l'entendons ordinairement, mais d'emblée comme ce qui ne peut absolument pas exister, à l'exclusion de tout autre sens selon lequel il s'agirait d'un possible non-réalisé. Or l'expression τὸ μὴ εἶν peut être comprise dans le sens de quelque chose d'absolument impossible et on peut la paraphraser comme suit: *ce qu'il y aurait s'il n'existait rien du tout*. Que cette expression doive être comprise en ce sens et non au sens d'un possible non-réalisé, c'est ce que commande, selon nous, non seulement le fr. 2,5, mais toute l'argumentation parméniidienne, sans quoi elle s'effondre comme un édifice construit sur du sable.²⁰

²⁰Allusion est faite ici à la reconstitution de l'argument parméniidien proposée par Barnes (164 et suiv.), pour qui la thèse du fr. 2,7-8 et 7,1 est manifestement absurde, car ce ne sont pas tous les non-étants ("non-entités") qui sont impossibles: ils seraient donc éventuellement connais-

On peut faire la même remarque en ce qui concerne les verbes γνοίης et φράσαις au fr. 2,7–8. En effet, l'argument de Parménide n'a de sens que si ces termes sont pris dans des sens très précis, plus étroits que ceux qu'ils pourraient avoir dans la langue grecque ancienne posthomérique. D'après l'étude de B. Snell sur les expressions pour le concept de savoir, le verbe γινώσκειν dans son emploi transitif exprime chez Homère un acte mental par lequel quelqu'un reconnaît quelqu'un ou quelque chose par-delà une première apparence, souvent trompeuse, comme ce qu'il est vraiment.²¹ γινώσκειν aurait gardé cette signification chez les penseurs grecs jusqu'à Platon. Quant à φράζειν, ce verbe n'a jamais chez Homère la signification d'un simple dire mais bien, comme l'ont souligné J. Kłowski et plus récemment T. M. Robinson, celle de montrer (avec des paroles), décrire.²²

Il est dès lors possible de reconstituer le sens de l'argument de Parménide: il n'est pas possible de connaître ni de décrire le néant, car cela supposerait non seulement que la connaissance ou la description n'auraient alors pas d'objet, mais aussi que la connaissance ou la description elles-mêmes seraient impossibles (voir aussi fr. 3; 6,1–2; 7,1; 8,8–9, 16–18, et surtout 34–36).

VIII

Comme nous avons déjà fait état des avantages qu'offre l'interprétation que nous proposons du fr. 2 par rapport à l'interprétation dominante jusqu'à présent, soit celle suivant laquelle les vv. 3 et 5 contiennent des déclaratives avec un sujet sous-entendu, il ne nous reste plus qu'à la confronter aux interprétations nouvelles qui, tout en maintenant la lecture des vv. 3 et 5 comme contenant des déclaratives, lisent le verbe εἶναι en un sens autre qu'existentiel.

Nous pouvons d'abord disposer de la thèse de Calogero (54 et suiv.), reprise par Kirk et Raven (270), selon laquelle Parménide, n'ayant pas connu la distinction entre l'être prédicatif et l'être existentiel, a confondu les deux. Cette thèse, à laquelle s'apparentent celles de Hölscher²³ et d' A. P. D.

sables. Mais Barnes ne pose pas la question de savoir en quel sens τὸ μὴ εἶναι et ses synonymes doivent être pris chez Parménide, ni même celle de savoir si une thèse aussi absurde que celle qu'il impute à Parménide est bien celle qu'énoncent le fr. 2,2–8 et le fr. 7,1 compte tenu de ce que l'argumentation parménidienne cherche à prouver. Il faudrait se garder de toute évaluation hâtive de cette argumentation tant qu'on ne pose pas ces deux questions. Il nous semble donc que ce soit plutôt le jugement que Barnes porte sur l'ontologie parménidienne qui, en l'occurrence, repose sur du sable.

²¹Cf. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924) 28.

²²J. Kłowski, "Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Welterschöpfungstheorien im strengsten Sinn," *ArchGeschPh* 49 (1967) 121–148, 225–254, et 226; T. M. Robinson, "Parmenides on Ascertainment of the Real," *CanJPhil* 4 (1975) 623–633.

²³Hölscher a montré que ni Platon ni Aristote n'ont fait de distinction entre l'être existentiel et l'être prédicatif. Il fait valoir notamment le fait que toutes les analyses d'Aristote portent sur l'Être catégorial, c'est-à-dire concernant l'Être comme copule. Et pour Platon déjà, l'étant (τὸ

Mourelatos,²⁴ a depuis fait l'objet d'une vive contestation de la part de nombreux commentateurs. Déjà L. Tarán (ci-dessus, note 10 [125]) avait présenté contre cette thèse des arguments concluants auxquels Gallop,²⁵ Barnes (160) et Mourelatos²⁶ lui-même en ont ajouté d'autres, non moins solides. Ainsi la thèse selon laquelle Parménide a dû confondre l'*être* prédicatif avec l'*être* existentiel ou encore celles selon lesquelles Parménide n'avait pu connaître que l'*être* de la prédication, qu'elle soit simple (Hölscher) ou spéculative (Mourelatos), s'avèrent-elles intenables, car loin de nous éclairer sur le sens du *Poème*, elles nous rendent l'argumentation parméniennne soit incompréhensible, soit contradictoire. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ces interprétations se sont toutes référées de façon privilégiée à l'ontologie et à la logique aristotéliennes, comme si celle-ci constituait la logique même de la langue grecque ancienne.

Les critiques adressées à la thèse de Calogero et valables aussi pour les thèses de Hölscher et de Mourelatos ne s'appliquent pas vraiment, malgré les apparences, à l'interprétation du fr. 2,3 proposée par Kahn qui, sans parler

ὄντα) est avant tout λεγόμενα, c'est-à-dire prédicat (37). C'est là la preuve, selon Hölscher, qu'il n'y avait pour les Grecs, y inclus Parménide, au fond qu'un seul "être:" l'*être* simple de la prédication ("das einfache Sein der Prädikation"). Sans vouloir mettre en doute ici la justesse des remarques de Hölscher au sujet du sens de l'Être chez Platon et Aristote, il me paraît néanmoins injustifié d'attribuer à Parménide la compréhension de l'Être que semblent partager Platon et Aristote, étant donné surtout les prises de positions critiques de ces derniers par rapport à Parménide. Les deux—l'un dans le *Sophiste* 242b et suiv., l'autre dans *Physique* 1, 2 (185a et suiv.) surtout—ont en effet critiqué la conception parméniennne de l'Être. Comme Hölscher le rappelle lui-même, l'Être (τὸ ὄν) est pour Aristote un κατηγορούμενον, c'est-à-dire "quelque chose d'attribué à quelque chose" ("etwas einem zugesprochenes"). Suivant cette conception, qui se trouve dans le prolongement de la dialectique des cinq genres et de l'analyse de la proposition que Platon développe dans le *Sophiste* (250e et suiv.; 261c et suiv.), l'Être serait à comprendre à partir du Logos, dont il n'est plus qu'un des éléments. Comment cette conception peut-elle être partagée rétroactivement par Parménide, si d'après Hölscher lui-même, pour l'Éléate, l'Être n'est pas dans le Logos, mais plutôt le Logos et la pensée trouvent leur fondement dans l'Être (cf. *Anfängliches Fragen—Studien zur frühen griechischen Philosophie* [Göttingen 1968] 100 et *Parmenides: Vom Wesen des Seienden* [Francfort 1969] 99)? Hölscher avait interprété εἶναι chez Parménide en un sens "substantiel:" comme voulant dire "möglich sein, Bestand haben" (v. *Anfängliches Fragen* 94; *Parmenides: Vom Wesen des Seienden* 79 et 98). Est-ce à dire qu'il a modifié son interprétation? Il ne s'explique hélas nulle part sur le sens qu'il donne au mot *exister*, ce qui nous aurait peut-être permis de le suivre dans sa thèse suivant laquelle les Grecs anciens n'ont pu avoir compris l'*être* dans le sens d'*exister* (25 et suiv.). Pour ma part, je ne vois aucun inconvénient à traduire εἶναι dans son emploi non-copulatif par *exister* puisque ce terme a depuis longtemps perdu dans l'usage courant son sens originel—*exister*; il n'évoque pas forcément, non plus, certaines théories philosophiques contemporaines sur l'être ou l'existence; il présente l'avantage de ne comporter aucune connotation temporelle ou spatiale, contrairement à certaines traductions tendant à l'assimiler à la *présence*.

²⁴A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven et Londres 1970) 56 et suiv.

²⁵D. J. Gallop, "Is' or 'Is not'?" *The Monist* 62 (1979) 61–80, 62 et suiv.

²⁶A. P. D. Mourelatos, "Some Alternatives in Interpreting Parmenides," *The Monist* 62 (1979) 3–14.

de *confusion* des sens de l'être chez Parménide, a soutenu que trois sens — existentiel, véritatif et prédicatif — étaient *impliqués* dans la "thèse" de Parménide (ci-dessus, note 4 [711 et suiv.]). Mais telle que Kahn nous la propose, cette interprétation du fr. 2,3 ne pouvait guère convaincre puisqu'il tire de ce qui semble être à première vue une simple proposition d'existence ("it—the knowable—is") une proposition triple où le verbe *être* assume trois sens distincts. Il n'est donc pas étonnant que même ceux qui ont adopté sa suggestion quant au sujet sous-entendu de la prétendue "thèse" de Parménide n'aient pas daigné le suivre dans ce qui semble relever d'une herméneutique spéculative. Cependant, si on lit, comme nous le proposons, le fr. 2, 3 et 5 non comme des thèses mais comme des interrogatives indirectes, la lecture de Kahn, suivant laquelle *ἐστίν* a ici un triple sens, tout en demeurant comme telle indéfendable, a tout de même le mérite de soulever des points pertinents qu'on aurait tort de négliger.

Il faut tout d'abord préciser que ce n'est pas le verbe *ἐστίν* qui pourrait être doté ici, comme par magie, d'un triple sens, mais que ce pourrait bien être le sens de toute l'expression *ὅπως ἐστίν* comprise dorénavant comme question sur la vérité ou, si l'on préfère, comme formule véritative, d'appeler une réponse comportant au moins deux parties distinctes et possiblement une troisième. En effet, lorsqu'on fait une demande de vérité (par exemple: "dis-moi la vérité; dis-moi ce qu'il y a") la réponse peut, selon le contexte, prendre plusieurs formes. Nous avons cherché à dégager plus haut, à l'alinéa iv, les formes que pouvait prendre la réponse à la demande de vérité selon que la demande se faisait dans le contexte du monde de la vie quotidienne — contexte d'origine de la formule véritative — ou dans un contexte didactique tel que celui qu'évoque le *Poème* de Parménide, soit celui d'une recherche philosophique visant la connaissance d'une vérité inébranlable. Ainsi la formule véritative *ὅπως ἐστίν* aurait-elle pu, dans son contexte d'origine, signifier des événements, des actions ou des états de fait, impliquant donc un discours constitué d'une série de propositions. Dans l'autre toutefois, la formule véritative, sans autre précision supplémentaire, aurait pu aussi désigner des objets, des êtres en plus des états de fait, des actions et des événements, impliquant donc un discours qui aurait pris la forme d'une énumération de substantifs susceptibles d'une définition, d'une caractérisation ainsi que d'une série de propositions décrivant des événements, des actions ou des états de fait dans lesquels ces objets et ces êtres seraient impliqués. Mais si la réponse donnée ne consistait qu'en substantifs au sens suffisamment général pour comprendre l'ensemble de ce qui est, comme par exemple "l'étant," "la réalité" ou "l'univers," on n'aurait pas vraiment répondu à la question, car la réponse ne contiendrait alors pas plus que ce qui ne se trouve déjà exprimé dans la question. En d'autres termes, la question de la vérité ne demande pas seulement de nommer "ce qui est" — la question peut l'avoir en fait déjà nommé — mais demande en outre que l'on dise "comment est" ce qui est.

C'est bien pourquoi, en grec ancien, dire *ὅπως ἔστιν*, c'est la même chose que de dire *τὰ ἑόντα* ou encore *τὸ ἑόν*. Cela implique en effet que l'on puisse le connaître et le décrire. Et qu'est-ce donc pouvoir connaître et décrire ce qui est sinon de pouvoir dire comment est ce qui est? Or c'est justement ce que fera la déesse au fr. 8,2–51, une fois qu'elle aura établi que la première voie est la seule qui reste pour qui veut connaître la Vérité; en d'autres termes, elle répond véritablement à la question une fois que les deux autres approches possibles de la Vérité sont rejetées, l'une parce qu'elle n'apporte aucune connaissance, et l'autre, celle qu'empruntent les Mortels, parce qu'elle substitue à l'étant comme tel diverses formes aléatoires, ce qui donne lieu à un discours peu fiable, voire même contradictoire.

Nous retenons donc de l'interprétation du fr. 2,3 proposée par Kahn la thèse que la formule *ὅπως ἔστιν* appelle effectivement, en tant que question de la vérité, une réponse à deux niveaux: premièrement, l'identification de la voie de la recherche qui mène à la connaissance de la Vérité, c'est-à-dire l'identification de son objet, et deuxièmement sa description, l'indication de sa manière d'être, de son "comment." Or pour ce qui est de l'identification de "ce qui est" chez Parménide, il se trouve que la formule en question l'a déjà nommé puisque *ὅπως ἔστιν* signifie déjà *τὸ ἑόν* et que toute autre appellation ne ferait que lui substituer une forme arbitraire, aléatoire, éphémère, non-nécessaire. Il ne reste dès lors plus qu'à dire ensuite "comment est" "ce qui est" pour répondre à la question qu'on a retenue comme question sur la Vérité. Dire *ὅπως ἔστιν* signifie donc dire "ce qui est" et aussi par voie d'implication, "comment est (ce qui est)." On remarquera à ce propos que dans les deux formules qui, selon nous, rendent tout le sens de cette expression, le verbe "est" peut être traduit par "existe." Cela ne pouvait que prêter à confusion que d'affirmer, comme Kahn l'a fait, que *ἔστιν* comportait dans la "thèse" de Parménide trois sens distincts, puisqu'en fin de compte l'être prédicatif qui était censé s'y trouver est encore une fois l'être au sens d'"exister." C'est donc dans la réponse à cette question, et non dans celle-ci, qu'on trouvera sans doute l'être prédicatif, et rien n'exclut alors une prédication aussi bien négative que positive.

Mais qu'en est-il maintenant du prétendu troisième sens qu'aurait *ἔστιν*, selon Kahn, dans l'expression *ὅπως ἔστιν*, soit le sens véritatif? Le moins que l'on puisse dire, c'est que, sur ce point aussi, l'article de Kahn manque de clarté. Ses nombreuses références à Wittgenstein sur ce point peuvent cependant nous aider à reconstituer son argument, lequel relève toutefois moins de la philologie que de la philosophie. La supposition de l'implication d'un troisième sens, véritatif, dans la "thèse" de Parménide *ὅπως ἔστιν* part de la considération que la vérité ne saurait se réduire à l'identification d'un objet ou d'un sujet, impliquant une proposition d'existence, ni à la description de cet objet, mais consiste dans l'unité que forment ces deux éléments. Or l'usage moderne du verbe "exister" nous contraint à restreindre son attribution

tion aux objets et aux êtres vivants; l'existence ne se dit pas, ou sinon à tort, des états de fait, soit ce qu'expriment des propositions empiriques. On dit, en effet: "c'est vrai que P," mais non "cela existe que P" ou "P existe." S'il faut admettre que des propositions énonçant des états de fait sont impliquées dans la "thèse" même de Parménide ou, à tout le moins, par celle-ci, il serait alors nécessaire de supposer que *ἐστίν* ait aussi un sens véridatif. Et puisque l'on a trouvé plusieurs exemples d'un tel emploi chez Homère et ailleurs dans la littérature grecque ancienne, il serait étonnant qu'on ne le trouve pas aussi chez Parménide et *a fortiori* là où il énonce sous sa forme la plus abstraite la "thèse" énonçant le contenu de la Vérité.

Cette interprétation rencontre toutefois de nombreuses difficultés dont certaines ont déjà été soulevées dans la littérature récente sur Parménide.²⁷ Les difficultés majeures que présente la lecture en un sens véridatif de *ἐστίν* au fr. 2,3 du *Poème* de Parménide sont les suivantes: 1) La lecture de *ὅπως ἐστίν* comme thèse n'implique-t-elle pas déjà qu'elle ait en tant que telle un sens véridatif dans la mesure où toute thèse soulève implicitement une prétention à la vérité, c'est-à-dire une prétention à énoncer un état de fait? En quoi la "thèse" de Parménide se distinguerait-elle donc de toute autre en tant que telle? 2) Si ce que fait l'objet de la recherche de Parménide, c'est la vérité, et si la "thèse" de Parménide énonce le "contenu" de celle-ci, ne serait-ce pas imputer à Parménide une définition circulaire que d'affirmer que *ἐστίν* a dans cette "thèse" un sens véridatif? 3) Quel serait donc le statut ontologique de l'"état de fait" qu'énonceraient les propositions affirmant l'existence d'un objet et décrivant le mode d'existence de cet objet, quand pour Parménide, la question décisive, comme le rappelle avec raison D. Gallop (ci-dessus, note 25 [66 et suiv.]), c'est la suivante: ou bien c'est ou bien ce n'est pas (fr. 8,16)? Ne serait-on pas contraint alors de supposer que l'"état de fait" énoncé ou visé par la "thèse" véridative de Parménide constitue un "étant" distinct de l'étant que décrit le fr. 8? 4) Même s'il est vrai que ce que nous appelons "états de fait" pouvait fort bien s'appeler en grec ancien, et tout particulièrement chez Homère et Hésiode, *τὰ ἔόντα*, il n'est pas pour autant démontré que l'emploi véridatif de *ἐστίν* soit sémantiquement distinct de son emploi existentiel, car, comme le démontre l'analyse sémantique moderne, les propositions empiriques énonçant des états de fait se laissent analyser comme propositions d'existence. Il aurait donc mieux valu dire que l'interrogative indirecte *ὅπως ἐστίν* est une de ces formules qu'on emploie en grec ancien pour demander la vérité ou annoncer qu'on va la dire, bref, qu'elle constitue une formule véridative, mais que le verbe *ἐστίν* y a un sens que nous rendons par le terme "existe;" ainsi l'interprétation du fr. 2 proposée par Kahn, à laquelle celle que nous avons proposée ici doit du reste beaucoup, ne se serait pas attirée les reproches mérités dont nous avons fait état.

²⁷Voir là-dessus Barnes 161 et suiv. ainsi que D. Gallop (ci-dessus, n. 25) 66 et suiv.

Dans une contribution importante à la discussion de la problématique qui a été soulevée dans la tradition philosophique occidentale par l'ontologie parménidienne, Tugendhat a soutenu que l'*Être* chez Parménide ne se range à vrai dire sous aucun des trois sens de l'*Être* dont il a été question jusqu'ici. En effet, la conception parménidienne s'écarterait résolument de toute compréhension normale de l'*Être* dans la mesure où l'Éléate aurait contesté qu'il soit sensé de dire, dans certain contexte donné, que quelque chose n'est pas (ci-dessus, note 18). De fait, l'emploi existentiel usuel du verbe *être* qui consiste à dire que telle chose (personne, animal, objet) n'existe pas, se trouve explicitement, sinon implicitement rejeté par Parménide. Toutefois, la proposition existentielle négative n'est pas, contrairement à ce que croit Tugendhat, le genre de proposition qu'implique la seconde voie; elle se rangerait plutôt, tout comme la proposition existentielle positive d'ailleurs, parmi les propositions qu'impliquerait la troisième voie, celle des mortels qui conçoivent l'étant sous une multitude de formes arbitraires (cf. fr. 8,53 et suiv.), leur attribuant aussi bien l'être que le non-être (cf. fr. 6,8–9; 8,38–41). La raison de la disqualification par Parménide des propositions existentielles usuelles tient à la compréhension restrictive, qui se veut d'ailleurs conséquente, voire littérale, qu'il fait de ce qu'implique la question qui demande *ὅπως ἔστιν*. En effet, pour Parménide, "ce qui est" ou *l'étant*, cela vaut dire d'emblée la totalité de ce qui existe (cf. fr. 8,3–5) et non pas tel ou tel objet particulier. Il suit de cette compréhension restrictive de la question de la Vérité que tout discours sur les "formes" autres que *l'étant* comme tel, y inclus les propositions usuelles d'existence, se trouve ravalé par Parménide au rang d'opinions.

COLLÈGE MILITAIRE ROYAL DE SAINT-JEAN
RICHELAIN, QUÉBEC J0J 1R0